

Una metafísica del unir

La actividad de Teilhard no se agotó en su tarea científica paleontológica sino que también se extendió abundantemente a las más grandes cuestiones referentes al origen y estructura del cosmos, abarcando problemas que interesan a la ciencia, metaciencia, cosmología, metafísica, teología y vida espiritual. Desde 1916 hasta su muerte aparecieron bajo su nombre y en revistas de prestigio universal, y también en forma de cuadernillos poligrafiados, muchas publicaciones en que se tocan estos problemas. Actualmente un grupo de hombres de ciencia admiradores de Teilhard está publicando sus obras.

De estas obras la de mayor interés es la del *fenómeno humano*, escrita en Pekín en 1938, que constituye lo que se llamaría la Weltanschauung de Teilhard de Chardin. Parece ser una apología del pensamiento cristiano escrita en la esperanza de aproximar a la verdad a muchos hombres de estudio y de ciencia alejados de la Iglesia. Es una apologética nueva que, a veces, en la mente del autor, puede aparecer como la única válida. Podría decirse sin embargo que quizás tenga eficacia misionera y evangelizadora en cierto tipo de personas. “La originalidad de mi creencia, escribía Teilhard, consiste en que echa sus raíces en dos dominios de la vida habitualmente considerados como antagonistas. Por educación y formación intelectual yo pertenezco a los hijos del cielo. Pero por temperamento y por estudios profesionales yo soy un hijo de la tierra ... Después de treinta años consagrados a perseguir la unidad interior, tengo la impresión de que se ha operado, naturalmente, una síntesis entre las dos corrientes que me solicitan. Hoy creo, probablemente, más que nunca en Dios y, desde luego, más que nunca en el mundo. No está aquí, en una escala individual, la solución particular, esbozada al menos, del gran problema espiritual con el que choca, en la hora presente, el frente de avance de la humanidad.”²

La tentativa de Teilhard, en su mera intención, no deja de ser peligrosa. Porque la ciencia actual no puede considerarse totalmente independiente de la filosofía moderna, la cual, como es sabido, es positivista, idealista y evolucionista. Querer entonces conciliar en una síntesis dos concepciones que se han de oponer necesariamente en muchos puntos fundamentales, no deja de ofrecer serios

* Teilhard de Chardin es un jesuita, antropólogo de fama mundial, que murió en Nueva York en la pascua de 1955. Su reputación científica debe considerarse excepcional. Porque no sólo analizó los datos suministrados por otros hombres de ciencia sino que recorrió varias regiones de Europa, Asia, África y América, en las que hizo descubrimientos que le han hecho famoso. Su nombre está vinculado particularmente al *Sinanthropus Pekinensis*.

¹ . El presente artículo fue publicado en *Estudios teológicos y filosóficos*, año II, tomo II, n° 2, Buenos Aires 1960, 107-133 y recientemente en *Diálogo* 40, (Mendoza dic.2005), 127-154, con la siguiente nota: *Reproducimos en DIÁLOGO este clarividente artículo del P. Meinvielle, en el que muestra la falacia y el peligro para la fe que se encierra en el pensamiento de Teilhard de Chardin, promocionado en nuestros días en ciertos ambientes teológicos como nueva moda. Creemos útil llamar la atención con esta reflexión acerca de los riesgos de una lectura acrítica de sus obras.*

² *Comment je crois.*

peligros. Estos se agravan considerablemente, si tenemos en cuenta que así como Teilhard tenía gran dominio y autoridad en el terreno científico —particularmente en la Paleontología—, tenía muchísimo menos, y aún mejor diríamos, tenía deficiente formación en filosofía y teología. Además, la que pudiera tener, se hallaba influenciada por corrientes heterodoxas como la de Bergson y de Edouard Le Roy, caracterizado filósofo modernista³.

La síntesis teilhardiana debía resultar confusa, y como tal, un semillero de equívocos y errores que habían de provocar violenta reacción en los filósofos y teólogos católicos. Fue el teólogo romano, R. P. Garrigou Lagrange O. P., el primero que en la revista *Angelicum*, 1946, fasc. 3-4, de Roma, en un artículo intitulado *¿Adónde va la nueva teología?*, denunció los peligros de Teilhard de Chardin, basándose para ello en un cuadernillo policopiado, intitulado *Comment je crois*, que aparecía sin nombre de autor.

El artículo de Garrigou Lagrange mereció, a su vez, una violenta réplica de Bruno de Solages, Rector del Instituto Católico de Toulouse, primero en un artículo titulado *Por el honor de la teología* y luego en el discurso inaugural del año académico de aquella casa de estudios. Este discurso se titulaba: *El pensamiento cristiano frente a la evolución*.

La polémica en torno a la doctrina de Teilhard de Chardin arreciaba en libros, revistas y discusiones verbales. La Iglesia no intervino directamente. Sin embargo, su posición quedaba reflejada en forma significativa en el decreto del Santo Oficio, el 6 de diciembre de 1957, que decía así: “los libros del Padre Teilhard de Chardin, S. J., deben ser retirados de las bibliotecas de los Seminarios y de Instituciones religiosas; no deben ser puestos a la venta en Librerías Católicas y no es lícito traducirlos a otras lenguas”. Además la Pontificia Universidad de Letrán, de Roma, ha dedicado el número de abril de 1959 de su revista *Divinitas* para estudiar y refutar el sistema de Teilhard. Los artículos del dominico Guérard des Lauriers y del carmelita Philippe de la Trinité son particularmente violentos, aunque justos.

³ Ver C. D'ARMAGNAC, *Philosophie de la Nature et le Pere Teilhard de Chardin*. Archives de Philosophie, janvier-mars 1957, pag. 39.

El sistema de Teilhard de Chardin

Antes de exponer el método o la síntesis teilhardiana, hemos de decir algo sobre el punto de vista y el método en que ella está enfocada. Su método pretende ser estrictamente fenomenológico, y éste, entendido no a la manera de Hegel o de Husserl sino de la ciencia experimental y comprobable. Ya en 1923 exponía Teilhard su método. “Las páginas que siguen no tratan de presentar directamente ninguna filosofía: pretenden, por el contrario, extraer su fuerza del cuidado que se ha tenido para evitar todo recurso a la metafísica. Se proponen expresar una visión tan objetiva e ingenua como sea posible de la Humanidad considerada (en su conjunto y en sus conexiones con el Universo) como un fenómeno.”⁴

En *Le phénomène humain*, al comienzo de la advertencia leemos: “Para ser correctamente comprendido, el libro que presento aquí debe ser leído, no como una obra metafísica, aún menos como una especie de ensayo teológico, sino única y exclusivamente como una memoria científica. La elección misma del título lo indica. Nada más que el fenómeno. Pero también todo el fenómeno.”⁵

Teilhard lo afirma repetidas veces, quiere proceder como *científico* de las ciencias experimentales. No quiere decirnos cómo *son* las cosas, en su naturaleza ontológica, sino cómo *aparecen* a nuestra percepción, ayudada de instrumentos e hipótesis científicas. Y como en el plano estrictamente científico hay tres etapas que son la *observación* propiamente tal, la *formulación* de las leyes que rigen lo observable y la construcción de modelos que nos ayudan a concebir lo observado y sus leyes⁶, Teilhard quiere moverse en este amplio campo del fenómeno científico, que es, a su vez, objeto de varias ciencias. Sin embargo, como hemos de ver más adelante, en la ejecución, Teilhard rebasa ampliamente su propósito y entra en el campo de la filosofía de la naturaleza, de la metafísica y aún en el de la teología.

Aclarado lo del método nos resta exponer la concepción que Teilhard se hace del Universo y del hombre. En un folleto policopiado que lleva el título: *Coment je crois*, Teilhard afirma, en epígrafe y de entrada: “Creo que el Universo es una Evolución. Creo que la Evolución va hacia el Espíritu. Creo que el Espíritu se eleva a lo Personal. Creo que lo personal supremo es el Cristo Universal”. Teilhard toma en serio y con carácter universal y absoluto la Evolución. Todo el fenómeno espacio-temporal se desarrolla evolutivamente. De las partículas de átomo al átomo, del átomo a la molécula, de la molécula a la gran molécula, de ésta al virus, del virus a la célula, de la célula a los protozoarios, de éstos al hombre, a través de todas las ramificaciones del Árbol de la

⁴ *L'homínisation*, 1923, citado por CLAUDE TRESMONTANT. *Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin*, versión cast, pág. 13.

⁵ *Le phénomène humain*, pág. 21.

⁶ D. H. SALMAN: *Science et Philosophie naturelle*, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, oct. 1953, pág. 610.

Vida, del hombre a la planetización humana, y de ésta a la Pleromización de Cristo, todo es un continuo proceso evolutivo. Es un proceso total de cosmogénesis, biogénesis, noogénesis y cristogénesis.

Pero la evolución de Teilhard de Chardin, en oposición a la de los autores materialistas, es una Evolución *dirigida* y dirigida hacia estados de mayor conciencia y de espíritu. Si hay una dirección debe haber un *sentido* de la Evolución y, en consecuencia, un *principio* que fije este sentido. De aquí que Teilhard se ve llevado a admitir que en virtud de la unidad fundamental del mundo, un fenómeno bien observado en un punto, tiene un valor y raíces ubiquistas. Por lo tanto, la conciencia que aparece con evidencia en el hombre tiene una extensión cósmica y, como tal, se aureola de prolongamientos espaciales y temporales indefinidos⁷.

La vida y la conciencia son una energía —energía radial— que, interna en la materia, *dirige y da sentido* a la Evolución universal empujando a la más mínima partícula del átomo hacia arriba, hacia el mundo de la Biosfera, de la Noosfera y de la Cristosfera.

La materia en su proceso evolutivo se ajusta a lo que Teilhard llama *Ley de complejidad-conciencia*, o sea, que a una estructura cuanto más compleja corresponde un grado tanto mayor de conciencia. En los más altos grados de desarrollo cósmico esta ley se conoce con el nombre de *ley de cefalización*. De acuerdo a ella cuanto más desarrollado es el sistema nervioso, tanto mayor es el desarrollo psíquico. Por ello, el hombre, que tiene un cerebro y sistema nervioso muy desarrollado, tiene también un psiquismo que supera a las especies inferiores. Con el hombre, que, no solamente sabe, como los demás animales, sino que sabe que sabe, es decir que reflexiona, entramos en la etapa de la Noosfera⁸.

También en esta etapa de la Noosfera se cumple un proceso evolutivo. Después de una fase inicial de expansión y divergencia se inicia otra de convergencia. En esta etapa nos encontramos ahora. Es la era de lo Colectivo, de la Planetización. “Una colectividad armonizada de conciencias, equivalente a una especie de super-conciencia. La Tierra no sólo cubriéndose de granas de pensamientos por miríadas, sino en-volviéndose de una envoltura pensante, hasta no formar funcionalmente sino sólo un vasto Grano de Pensamiento, de escala sideral.”⁹

La humanidad se ve acercada a un punto de convergencia en que todo se une, se concentra, se consolida, se anima. Teilhard llama Omega a este punto y le asigna los caracteres de autonomía, actualidad, irreversibilidad y trascendencia, de suerte que repetidas veces afirma que este Punto Omega es Dios e insinúa que su método nos proporciona una verdadera prueba —prueba de complejidad, la llama— de la existencia de Dios¹⁰.

⁷ *Le phénomène humain*, pág. 52.

⁸ *Ibíd*, pág. 182.

⁹ *Le phénomène humain*, pág. 279.

¹⁰ *Le phénomène humain*, pág. 288, 300, 311, y *L'avenir del 'homme*, p. 153, en nota.

El P. Teilhard no se detiene aquí. Como naturalista católico se siente autorizado a introducir en su vasta concepción del Universo evolutivo lo que él llama el *fenómeno cristiano*. “El punto Omega, dice, es Cristo. Y si el mundo es convergente, escribe, y si Cristo ocupa su centro, la Cristo génesis de San Pablo y de San Juan no es otra cosa ni nada menos que la prolongación a la vez esperada e inesperada de la Noogénesis en la cual, para nuestra experiencia culmina la Cosmogénesis y Cristo se viste orgánicamente de la majestad misma de su creación.”¹¹

Cristo y su Iglesia presentan los caracteres de un *phylum* que progresa exactamente en la dirección presumible por la *flecha* de la Biogénesis¹².

Esta concepción evolutiva del misterio cristiano tendrá consecuencias en la vida ascética y espiritual e incluso en la teología, proporcionando una síntesis de la Fe cristiana y de la Fe en el Mundo que satisfaga por igual al hombre cristiano y al moderno en esta etapa de Planetización del Universo.

Crítica de la cosmovisión de Teilhard de Chardin

Debemos primeramente determinar qué clase de pensamiento es el de Teilhard de Chardin, y ello, a través de lo que nos ha dejado escrito y no precisamente de la intención que le dirigía. Esta intención no puede haber sido más recta. Científico eminente en ciencias naturales, escritor destacado con grandes vistas panorámicas del Universo a través del tiempo y del espacio, religioso ejemplar, todo da derecho a suponer —y es obligación hacerlo— que la más alta de las miras le ha movido a elaborar su visión del Universo. Además, a través de todo lo que ha escrito se rezuma el fervor apostólico del misionero que quiere comunicar lo que siente como su salud y la del mundo. Siendo, por un lado, hombre de ciencias y de las ciencias naturales, en quien la hipótesis de la Evolución se había hecho carne como una verdad indestructible y siendo, por otro, persona religiosa, en contacto diríamos continuo con las grandes enseñanzas de la fe que hacen de Cristo el Centro del Hombre, todo le llevaba a hacer una síntesis de su saber profano con su saber sagrado. Por otra parte, se ha de reconocer que a través de lo que surge de sus obras, no parece grande su saber filosófico y teológico. Al contrario, es deficiente y más bien negativo. Un impulso monista, es decir de querer explicarlo todo con un solo principio, mueve su actividad intelectual. De aquí, nada ha de extrañar que su cosmovisión, examinada objetivamente y a la luz de la filosofía y de la teología Católica resulte suma y gravemente censurable. Vamos a proceder ordenadamente en la demostración de éste nuestro punto de vista.

¹¹ *Ibíd*, pág. 331.

¹² *Ibíd*. pág. 332.

El método de Teilhard de Chardin

El primer problema que se plantea en Teilhard de Chardin es el problema del método. ¿Qué método sigue? Este, a su vez, ha de depender de la naturaleza de la ciencia en que quiera moverse. Sabido es que la diferencia de métodos en las ciencias experimentales y en las matemáticas, y entre éstas y las filosóficas y teológicas depende de la diversidad de cada una de ellas, en atención al diverso objeto formal que las especifica. Pues bien; ¿en qué ciencia se coloca Teilhard? No basta que diga que quiere estudiar el fenómeno, sólo el fenómeno y todo el fenómeno. Porque hay fenómenos y fenómenos y de acuerdo a su constitución será necesario diverso método y tratamiento. Hay fenómenos fisicoquímicos, biológicos, psicológicos, sociológicos y espirituales. Reducir todos estos fenómenos al denominador común de fenómeno y en consecuencia querer aplicarles un tratamiento uniforme y homogéneo es, de entrada, emplear un método errado que deberá llevar a incalculables y gravísimos errores. Si es cierto que se puede hablar de fenómenos fisicoquímicos y de fenómenos místicos, sin embargo, tan grande es la diferencia que los separa que se hace completamente imposible una consideración uniforme.

Por otra parte, no es cierto que Teilhard se mueva siempre en el terreno de la observación fenoménica. Pues habla a veces de realidades que sólo se pueden alcanzar por el conocimiento racional o por la revelación divina y que, en consecuencia, rebasan absolutamente el campo de los sentidos en que se sitúa la observación fenoménica científica. Así el alma humana y todo cuanto se refiere a la inteligencia del hombre; Dios y sus atributos, y particularmente su acción creadora; los misterios cristianos de la Encarnación, la Redención y el Cuerpo Místico.

En este error de método, incurre Teilhard, al extender el concepto de Evolución a toda la realidad cósmica. Porque ésta no es una *realidad homogénea* que se alcance con su solo saber. Ahora bien, ¿en qué ciencia se funda para afirmar la evolución *total* de todo lo real cósmico? ¿En la biología? Entonces todo lo real cósmico es biológico, cosa abiertamente falsa. El hecho de que Teilhard extienda la evolución a todo lo real demuestra que su posición es *filosófica*. Pero, ¿cómo puede hacer filosofía si por definición su propósito se limita al fenómeno y sólo al fenómeno?

Para situar, por tanto, el error metodológico de Teilhard hay que tener en cuenta que los problemas de la ciencia humana sólo pueden entrar en una de las siguientes categorías: ciencias experimentales propiamente dichas, metaciencias, cosmología, y en general filosofía de la naturaleza, metafísica, teología racional y teología revelada. Si Teilhard quiere quedarse en el *fenómeno* y sólo en el *fenómeno* debe mantenerse en el campo de las ciencias experimentales propiamente dichas, y cuando mucho, sólo puede entrar en el de las metaciencias. Si entra en el plano de la filosofía y de la Teología ya rebasa el fenómeno y se pregunta por *el ser* de las cosas. En este error incurre Teilhard. Como se le ha hecho observar, al hacer suya la definición de Julián

Huxley, de que *el hombre no es otra cosa que la Evolución hecha consciente de sí misma*¹³. Teilhard da una definición completa del hombre, cosa que es propia de la filosofía.

No quisiéramos que se entienda nuestra crítica como si nos pareciera ilegítimo el proceder del escritor que quisiera tratar un tema en forma cabal abarcando cuestiones que por su naturaleza dependen de muchos y diversos saberes. Nos parece ello perfectamente legítimo y aún necesario. Denunciamos como ilegítimo que se afirme que la exposición se va a limitar al fenómeno y sólo al fenómeno y luego se incursione en esferas que rebasan el fenómeno. No es admisible que se invoque la condición de *naturalista* para referirse a Cristo y a los misterios cristianos¹⁴. Es totalmente improcedente que con un tipo de conocimiento, y, éste reservado a un saber muy inferior y limitado, se quiera abarcar diversos niveles de realidad. Hay que respetar la diversidad abstractiva del entendimiento humano que como es sabido, en la buena doctrina de Santo Tomás, reconoce tres grados esencialmente diversos. Hay que respetar la complejidad de la estructura del ser que no puede ser alcanzada con un solo tipo de saber. Por no haber respetado ambas, y ello sistemáticamente, Teilhard es censurado y, a nuestro juicio con razón, de monismo gnoseológico¹⁵.

La evolución generalizada

Teilhard hace profesión de evolucionismo y de evolucionismo universal, al punto que toda la realidad, desde la partícula más insignificante del cosmos evoluciona por concentración y en virtud de su energía radial alcanza los más altos grados de la Biosfera, y de ésta, los de la Noosfera hasta llegar al Pleroma cristiano. Si Teilhard nos presentara su obra como poética e imaginativa, nada tendríamos que objetarle. Pero invoca su carácter de *hombre de ciencia* que arriba a conclusiones que a su vez son fruto de observación.

Sabido es que la evolución, aún extendida al mero campo de la Paleontología, no es más que una hipótesis. La observación suministra únicamente casos que se presentan aislados y que, luego por medio de *saltos*, el espíritu transforma en jalones de un proceso evolutivo como si unas formas procedieran de otras. Aun dentro del campo propiamente paleontológico, se recurre a la extrapolación. No criticamos el método. Pero nos negamos a admitir como certezas empíricas conclusiones en las cuales la dosis de hipótesis y suposición es muy elevada. Aún dentro de la Paleontología y Biología hay eminentes sabios como el francés Louis Vialleton y la escuela

¹³ M. L. GUERARD DES LEURIERS: *Le phénomène humain du Père Teilhard de Chardin*, Revue Thomiste, juillet-septembre 1956, pág. 509.

¹⁴ *Le phénomène humain*, pág. 325.

¹⁵ GUERARD DES LEURIERS: *La démarche du P. Teilhard de Chardin*, en Divinitas abril 1959, pág. 223.

alemana de Oscar Kühn¹⁶ que se niegan a admitir la evolución. Algunos autores llegan a hablar de Evolución Regresiva¹⁷.

Pero en fin, aunque la Evolución fuera comprobada en Biología, de aquí a extenderla a todo el campo del Cosmos, de la Vida, del Espíritu y de la Revelación, y ello en nombre de la observación científica de los fenómenos, hay un paso que no se puede franquear con seriedad. Teilhard da pie a que se lo censure, como luego veremos, de monismo metafísico. Su evolucionismo es una verdadera teoría filosófica que se esfuerza por admitir que *lo más* viene de *lo menos* y que, en consecuencia, lo más debe estar de alguna manera precontenido en lo menos. Y así en la más mínima partícula de átomo estaría la vida, la conciencia, la inteligencia y aun el misterio cristiano; y esa partícula, por vía evolutiva, en virtud de su fuerza interior —radial— que la empuja, alcanzaría los más altos grados de la diversidad de los seres. De aquí que el evolucionismo de Teilhard comience por alterar el concepto filosófico de creación y, en consecuencia, el de Dios y el de materia.

El concepto de creación de Teilhard

La filosofía pagana, aun en su más alto exponente que fue Aristóteles, no logró alcanzar el concepto de creación. Santo Tomás establece cómo la creación es producción de un ser total y absolutamente de la nada, o sea de un ser que antes de su producción no solamente no tenía existencia en cuanto tal ser, sino que no preexistía en un sujeto o materia del cual pudiera ser sacado. Para alcanzar la noción de creación hay que comprender previamente la del *ser* en cuanto *ser*. Hay que remontarse a la Metafísica, al tercer grado de abstracción. Las causas segundas nunca operan el ser, en cuanto ser. Sólo son causas de tal ser; de la particularidad, en cuanto tal, de *tal* ser.

Teilhard no alcanza la noción metafísica de *ser*. De aquí que hable de la conveniencia de “sustituir la metafísica del unir a la del *esse*, como la física ha cambiado a la geometría”¹⁸. De aquí que no comprenda la noción de *creatio ex nihilo*. “La creación instantánea, dice, del primer Adán me parece un tipo de operación ininteligible, al menos más bien que no se trate sino de una palabra que cubra la ausencia de todo esfuerzo de explicación.”¹⁹

Por ello, Teilhard busca una base para que opere el poder creador. Un Múltiple infinitamente disociado, una especie de pulverización infinita²⁰. Es claro que no acaba de explicar en qué consiste la *realidad*, el *ser*, de esto que llama *Nada Creable*, o *Nada positiva*. “Siendo el Múltiple, dice,

¹⁶ Ver LOUIS JUGNET en *La Pensée Catholique*, París, N. 11.

¹⁷ GEORGES SALET et LOUIS LAFONT, *L'Evolution régressive*, París, 1943.

¹⁸ *Christianisme et évolution*, citado por GUERARD DES LEURIERS, *Divinitas*, *Ibid*, pág. 227.

¹⁹ *Reflexions sur le péché originel*, citado *Ibid*.

²⁰ *La lutte contre la multitude*, citado por CLAUDE TRESMONTANT, Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin, pág. 82.

(vale decir el no ser tomado en estado puro) la forma racional de una Nada creable (creabile), el acto creador no es inteligible sino como un proceso de acondicionamiento (arrangement) y de unificación.”²¹

Y Teilhard subraya su metafísica del unir en contraposición a la del *esse*. “Lo que equivale a admitir, dice, que crear es lo mismo que unir. Y en verdad nada nos impide sostener que la unión crea. A los que objetan que la unión presupone elementos ya existentes yo recordaré que la física acaba de mostrarnos (en el caso de la masa) que, experimentalmente (y aunque proteste el sentido común) el móvil no existe sino engendrado por su movimiento.”²²

Hay en Teilhard un verdadero maniqueísmo, porque ese Múltiple, esa Nada positiva, no viene de Dios sino que es independiente de El y se le opone como un principio a otro Principio. De aquí que Teilhard habrá de admitir luego, como veremos, la necesidad absoluta e inevitable del mal en la génesis del Universo.

Teilhard preveía los peligros de su posición y así escribe: “No me disimulo que esta concepción de una especie de Nada positiva, base de la Creación, provoca objeciones graves. Por muy tendida que se la suponga en el no-ser, la Cosa disociada por naturaleza, requerida por la acción de la unión creadora, significa que el Creador ha encontrado, fuera de él, un punto de apoyo, o, por lo menos, una reacción. Ella insinúa así que la Creación no ha sido absolutamente gratuita, sino que representa una Obra de interés casi absoluto. Todo esto redolet manichaeismum..

Es cierto. ¿Pero es posible sinceramente, evitar estos escollos (o mejor, estas paradojas) sin caer en explicaciones puramente verbales?”²³

Es decir, Teilhard califica de puramente verbal la concepción metafísica de *creación*. Pero las consecuencias de su tesis son de una gravedad incalculable para el recto concepto de la naturaleza perfección del Ser divino y para la radical contingencia de la criatura.

El concepto de Dios

Si el constitutivo más profundo de la realidad, no es el *ser* sino el *unir*, la esencia de Dios no ha de consistir tampoco en el *Ser*, el *Esse Subsistens*, sino en el unir. Dios mismo “no existe más que uniéndose”²⁴, afirma Teilhard. Vale decir que Teilhard destruye el recto concepto de Dios. Dios no sería Actualidad Pura. Porque si su existir es unirse quiere decir que previamente se halla en estado de desunión, de disociación. Se halla de algún modo en potencia.

²¹ *Réflexions sur le péché originel*, citado por GUERARD DES LAURIERS, *Divinitas*, *Ibid.* pág. 228.

²² Citado *Ibid.*, pág. 228.

²³ Citado por CLAUDE TRESMONTANT, obra citada, pág. 83.

²⁴ *Ibid.*, pág. 81.

Además, en Teilhard, esta acción de Dios de unificar, con la que entraría en lucha contra lo Múltiple, tendría como efecto un acabamiento y perfeccionamiento del mismo Dios.

“En el Mundo objeto de la Creación, escribe Teilhard²⁵, la metafísica clásica nos había acostumbrado a ver una especie de producción extrínseca, salida por benevolencia desbordante, de la suprema eficiencia de Dios. Invenciblemente —y justamente para poder a la vez obrar plenamente y amar plenamente— me veo llevado a ver ahora en El (de conformidad con el espíritu de San Pablo) un misterioso producto de integración y perfeccionamiento para el Ser Absoluto mismo. No ya el Ser partícipe de extraposición y de divergencia, sino el Ser partícipe de pleromización y de convergencia. Efecto, no ya de causalidad, sino de ¡Unión Creadora!”

¿Qué Dios es éste, preguntamos, que se perfecciona intrínsecamente con la misma criatura? Teilhard que nos prometía quedarse *rigurosamente* en el más estricto campo de los fenómenos, penetra en el más alto de la metafísica, pervirtiendo con sus falsos conceptos imaginativos, las más altas y delicadas nociones referentes a la Esencia Divina y a la esencia creada. La confusión no puede ser más lamentable.

También va a quedar alterado, en la cosmovisión teilhardiana, el concepto de materia.

El concepto de materia

Teilhard opone a la acción creativa divina, cuya función consistiría en *unir*, un Múltiple —una Nada positiva— infinitamente disociado. No nos consta *con certeza* si en su pensamiento esta nada sería materia. Pareciera que sí. Lo que ciertamente consta es que Teilhard hace de la materia, un algo —materia-espíritu— que es completamente ajeno a una sana filosofía. Para hacer de la materia una realidad espiritual, Teilhard acude al principio de que “bien observado, aunque fuese en un solo punto, un fenómeno tiene necesariamente, en virtud de la unidad fundamental del Mundo, valor y raíces ubiquistas.”²⁶ En consecuencia, “la conciencia que aparece con evidencia en el hombre... tiene una extensión cósmica y, como tal, se aureola de prolongación espacial y temporal indefinidas.”²⁷

Añade Teilhard: “La conclusión está llena de consecuencias. Y, con todo, yo soy incapaz de ver cómo, en buena analogía con todo el resto de la Ciencia, podríamos sustraernos a ella.

En el fondo de nosotros mismos, prosigue, sin disensión posible, un interior aparece, por una desgarradura, en el corazón de los seres. Basta esto para que, a un grado o a un otro, este interior se imponga como existiendo en todas partes y desde siempre en la Naturaleza. Ya que, en punto de la

²⁵ *Ibíd.*, pág. 85.

²⁶ *Le phénomène humain*, pág. 52.

²⁷ *Ibíd.*

misma, la Tela del Universo tiene una cara interna, es forzoso que ella sea bifaz por estructura, es decir, en toda región del espacio y del tiempo, lo mismo que granular: Coextensivo a su fuera, Hay un Dentro de las Cosas.”²⁸

De aquí que la materia tenga Vida, Conciencia, Espíritu. Y si aplicamos el principio, como corresponde, en toda su universalidad, hayamos de decir que la materia sea *crística* y *divina*. Teilhard la llama la *divina materia*²⁹.

Con todo derecho pues, se ha denunciado un panvitalismo, panbiologismo, panpsiquismo, pancristismo, y hasta un panteísmo en el pensamiento de Teilhard. Las premisas determinan ineluctablemente las conclusiones.

Pero también se puede hablar de un panmecanicismo y de un panmaterialismo. Porque el proceso de la Evolución sube accionado por ese Dentro o Interior de la materia que Teilhard llama *Energía Espiritual* o *Energía Radial*³⁰ que existe en la más mínima partícula del polvo cósmico. Un *arreglo* diverso de esas partículas pulverizadas puede explicar las diferencias de los seres. Porque, dice Teilhard, cuando hay *acrecentamientos* del estado sintético de la materia y transformación crítica en “el arreglo (arrangement) íntimos de los elementos... hay por lo tanto, ipso facto, un cambio de naturaleza en el estado de conciencia de las partículas en el Universo.”³¹ Lo cual significa que la estructura *específica* de los seres en el plano inorgánico, biológico y humano, no se debe sino a un simple *arreglo* o *acondicionamiento* de las primitivas partículas materiales, dotadas de la energía radial. El Universo no se explica entonces sino por un panmecanicismo³². La diversidad específica de los seres del Cosmos no se debe sino a un desigual *acondicionamiento* y a un desigual *estado sintético* que haya alcanzado la unificación de partículas cósmicas en esa fase del proceso evolutivo.

Pero hay también un panmaterialismo. Porque como ha sido justamente observado, hay en Teilhard una *homogeinización* de la materia y del espíritu. El Espíritu —la energía radial— no puede actuar sino en y dentro de la materia. La Energía Radial y la Energía tangencial son dos formas de la misma Energía³³. “Lo más revolucionario, escribe Teilhard³⁴, en el fondo, y lo más fecundo en nuestro tiempo, es la relación que éste deja aparecer entre la Materia y Espíritu: no siendo el Espíritu ya independiente de la Materia, ni opuesta a ella, sino emergiendo laboriosamente de ella bajo la atracción de Dios por vía de síntesis y de centración.”

²⁸ *Ibíd.*

²⁹ Citado por GUÉRARD DES LAURIERS, *Ibíd.*, pág. 256.

³⁰ *Le phénomène humain*, pág. 59-61.

³¹ *Le phénomène humain*, pág. 91.

³² GUÉRARD DES LAURIERS, en *Revue Thomiste*, juillet-sept. 1956, pág. 523.

³³ GUÉRARD DES LAURIERS, *Divinitas*, pág. 257.

³⁴ *L'avenir de l'homme*, pág. 122.

La trascendencia del alma espiritual e inmortal del hombre

En este Evolucionismo Universal que parte de las partículas cósmicas conscientes y libres, y, a través de un proceso de *acondicionamiento* y de *concentración* cada vez más intenso, termina en el hombre y en el Punto Omega, no aparece claro cómo se salva la trascendencia espiritual del hombre. Sabido es que en la buena filosofía el ser humano tiene un principio estrictamente espiritual —llamado alma humana— que se une íntimamente al cuerpo orgánico para formar un solo ser sustancial. El alma humana, aunque con el cuerpo, principio común de operaciones inorgánicas, vegetativas y sensibles, tiene, sin embargo, operaciones estrictamente espirituales, vale decir, que no dependen intrínsecamente en su constitución y funcionamiento del cuerpo humano. Por otra parte, al ser estrictamente espiritual, el alma humana, recibe su origen, por creación, inmediatamente, de Dios.

Ahora bien, en la exposición que hace Teilhard de su pensamiento no aparece cómo se pueda introducir en el continuado proceso evolutivo, *desde fuera*, este principio del alma espiritual. La Noosfera y todo el *phylum* humano surge de los grados inmediatamente anteriores por un proceso de acondicionamiento (*arrangement*), y de concentración de partículas materiales, dotadas de energía espiritual. Por otra parte, hemos visto cómo en este proceso, la Energía radial acompaña a la materia desde el primer estadio evolutivo, de suerte que se hace una cosa con ella. La Energía radial (espiritual) y la Energía tangencial (material) son dos caras de una misma materia³⁵. No hay lugar por tanto para una Energía espiritual como es el alma humana, independiente en su ser y en su obrar, de toda materia.

Teilhard sostiene que se sitúa en el plano del fenómeno y que su exposición no excluye una intervención especial de Dios, incluso creadora, si se quiere.

Pero si se presenta al hombre —al Phylum humano— como emergiendo naturalmente, de todo el proceso evolutivo anterior, ¿sobre qué base racional se puede afirmar luego, que es *necesaria* una intervención especial de Dios que le ponga en la existencia? La antropología exigiendo por todo el comportamiento individual y social del hombre, que se recurra a un principio de ser y de actividad que trascienda necesariamente todo proceso evolutivo. En cambio, en la exposición de Teilhard, no aparece la *necesidad* de recurrir a un alma estrictamente espiritual para explicar al hombre y, en consecuencia, la necesidad de la acción creativa de Dios, inmediata, del mismo hombre, en cuanto a su principio constitutivo y especificante. Si se hace aparecer al hombre viniendo *todo* desde abajo, subiendo por la fuerza de la energía radial del torrente evolutivo, ¿en virtud de qué, se podrá decir luego, que el hombre tiene necesidad para su aparición de una fuerza que venga desde arriba?

³⁵ *Le phénomène humain*, pág. 60.

Quizás no falte quien intente una defensa y diga que Teilhard se coloca en el plano estricto del fenómeno, es decir de lo que *aparece*. Y en este plano de la *apariencia*, el hombre, esto es, *el fenómeno humano aparece emergiendo* de formas animales anteriores e inferiores. Contestamos que no, rotundamente que no. Aun en el plano del *fenómeno o apariencia* el hombre rebasa cualquier especie animal. Es la simple observación la que revela la trascendencia del hombre. Es un mal método hablar del *fenómeno humano* y efectuar tan sólo un análisis biológico. El hombre podría aparecer por la anatomía de su cuerpo semejante al animal; pero el hombre no es su cuerpo; tiene un comportamiento psíquico, inteligente, libre y religioso que le hace trascendente a toda forma animal.

Evolución total del cuerpo humano y poligenismo de Teilhard

Como se sabe, la Iglesia no hace cuestión esencial con respecto a la evolución por transformación de formas animales en lo referente al cuerpo humano. Decimos cuestión esencial. Pues todos conocen que la *Humani Generis* reprende a los que transpasando “la libertad de discusión obran como si el origen del cuerpo humano de una materia viva preexistente fuese ya absolutamente cierto y demostrado por los datos e indicios hasta el presente hallados y por los raciocinios en ella fundados; y ello, como si nada hubiese en las fuentes de la revelación, que exige la máxima consideración y cautela en la materia”. Pero la Iglesia no tolera de ningún modo que se busque el origen de los hombres que hubo en la tierra después de Adán en parejas distintas de la generación del mismo Adán. Y así dice la *Humani Generis* en el mismo lugar: “Más cuando ya se trata de la otra hipótesis, es a saber, la del poligenismo, los hijos de la Iglesia no gozan de la misma libertad, porque los fieles cristianos no pueden abrazar la teoría de que después de Adán hubo en la tierra verdaderos hombres no procedentes del mismo protoparente por natural generación, o bien que Adán significa el conjunto de muchos primeros padres, pues no se ve claro cómo tal sentencia pueda compaginarse con cuanto las fuentes de la verdad revelada y los documentos del Magisterio de la Iglesia enseñan sobre el pecado original que procede de un pecado en verdad cometido por un solo Adán individual y moralmente, y que, transmitido a todos los hombres por la generación, es inherente a cada uno de ellos como suyo propio.”

Con respecto a la primera censura, a que apunta la *Humani Generis*, el P. Teilhard cae directamente debajo de ella. En efecto, en él la evolución del cuerpo humano de las especies inferiores es un hecho comprobado por la Ciencia moderna del cual no se puede abrigar la menor duda. Más: la Evolución Universal llevada al primer plano es también una convicción, sino la primera de todas.

Esto tiene que empujarle a admitir la probabilidad al menos, sino la seguridad, del monofiletismo, es a saber, de que de un único *phylum*, aunque con muchos troncos, dan origen a la especie humana histórica actual. “Desde el punto de vista de la Ciencia, por lo tanto, dice, que, de lejos no capta sino conjuntos, el primer hombre, es, y no puede ser sino una multitud; y su juventud está hecha de millares y millares de años³⁶.” Teilhard opina que “el problema del monogenismo en el sentido estricto parece escapar, por su naturaleza, a la Ciencia. En las profundidades del Tiempo en que se coloca la hominización, la presencia y los movimientos de una pareja única son positivamente incaptables, indescubribles para nuestra mirada directa, así en grueso. De modo que se podría decir, que hay lugar, en este intervalo, para todo lo que vendría a exigir una fuente trans-experimental de conocimientos.”³⁷

A pesar de esta salvedad, parece muy difícil que si se admite como hace Teilhard una Evolución tan amplia y generalizada pueda evitar un positivo poligenues como afirma él mismo en otra parte³⁸ “una forma animar, lo sabemos por la Paleontología, no aparece nunca sola; sino que se dibuja en el seno de un verticilo de formas vecinas, entre las cuales toma cuerpo, como a tientas. Así es el Hombre. En la naturaleza actual, el Hombre tomado zoológicamente, se presenta aislado. En su cuna, estaba mejor rodeado.”

Convergencia de la Evolución y Punto Omega

Hemos visto cómo en Teilhard hay una metafísica de lo Uno. Sin embargo, caeríamos en un error si la concibiéramos al modo de las filosofías plotinianas o bergsonianas, en las que, el Uno, está al comienzo, y desde él, se verifica un proceso de expansión y *divergencia*. En Teilhard, sucede precisamente al revés. Al comienzo está lo múltiple que se va enrollando y concentrando en un proceso evolutivo de *convergencia*. La Evolución sigue la trayectoria de un cono, de un cohete o de una flecha. En el estadio de la Noosfera, que es el estadio de hominización, después de una primera fase de expansión divergente viene una segunda, de concentración y convergencia. Es la fase actual de la Humanidad, fase de planetización, en que las conciencias, sin perder su personalidad, se agrupan y cierran sobre sí mismas, no formando alrededor de su matriz terrestre, “más que una sola unidad orgánica mayor, cerrada sobre si misma, una sola arquimolécula hipercompleja, hipercentrada, hiperconsciente, coextensiva al astro sobre el cual ha nacido.”³⁹

Este proceso de convergencia que arrastra a las diversas capas de la Noosfera y las empuja hacia adelante en una misma dirección debe concluir en un Punto, que Teilhard llama Omega y

³⁶ *Le phénomène humain*, pág. 208.

³⁷ *Ibid.*, en nota.

³⁸ *Ibid.*, pág. 204; *La vision du passé*, pág. 219.

³⁹ *L'avenir de l'homme*, pág. 148.

cuyos atributos dejamos apuntados más arriba. Sabido es, que para Teilhard, el Punto Omega es un Dios Personal hacia Quien converge el Universo.

¿Qué pensar de toda esta concepción de Teilhard? Que si se trata de divagaciones de la imaginación pueden ser verosímiles. Como verdades científicas no tienen base ninguna. Advirtamos primeramente que el hecho de la convergencia de la humanidad en la etapa actual se funda en apariencias exteriores. Ciertamente que la tierra se va estrechando. Pero la humanidad, como humanidad nunca ha estado agitada por odios más profundos y desgarrantes. Nunca se ha encontrado más *divergente*. No sólo en la superficie total del globo, sino en cada punto particular nunca ha conocido tanta hambre, revolución y guerra; estado permanente de tensión y odio. ¿Será necesario hacer la historia de la humanidad en los últimos cincuenta años? Teilhard no parece advertir que, aunque el hombre puede cumplir progresos en aspectos parciales de su vida, p. ej. en la técnica de artefactos útiles, su verdadero progreso debe ser *humano*, esto es *moral*, y en este aspecto, la humanidad lejos de avanzar y acercarse a Dios, retrograda visiblemente. ¿En qué época como la actual se ha visto el ateísmo militante extenderse por regiones enteras del globo? Odio a Dios y odio al prójimo, he aquí la característica más típica de esta hora de la humanidad.

Con respecto a la prueba de la existencia de Dios que quiere formular Teilhard basándose en lo que él llama *prueba por la complejidad*⁴⁰ fácil es advertir su carencia total de valor demostrativo. Del plano *fenoménico* en que quiere colocarse metódicamente no se puede concluir en una verdad ontológica o metafísica cuál es la existencia de Dios. El punto Omega o el Dios de Teilhard sería a lo sumo un Gran Fenómeno, que no puede nunca rebasar su condición terrestre y cósmica.

El problema del mal y del pecado

Teilhard construye a base de la Evolución un Universo que se estructura necesariamente, por vía de la unificación de la materia pulverizada. El Universo es necesario y no podía ser mejor ni peor de lo que es. Tal parece ser el pensamiento de Teilhard. Por eso critica la idea de un mundo contingente e *inútil*. El reproche, dice Claude de Tresmontant⁴¹, que Teilhard dirige a la presentación clásica de la idea de creación, es que acentúa hasta el exceso la gratitud, lo arbitrario de la Creación. La suficiencia de Dios implica la contingencia radial del mundo. Y esta radical inutilidad del Mundo se revela, dice Teilhard, virulenta y peligrosa desde el momento en que el hombre se reconoce llamado a participar en la obra de la creación. La Acción humana se encuentra minada desde el principio por esta idea de que el Mundo es, ontológicamente, *superfluo*. Para que la

⁴⁰ *L'avenir de l'homme*, pág. 153, en nota.

⁴¹ Citado por CLAUDE TRESMONTANT, pág. 84.

acción humana tenga *realidad y responsabilidad*, Teilhard se opone a un mundo *contingente*, es decir, que sea objeto de un libre beneplácito divino. La creación debe ser necesaria, y su efecto, el Universo, también debe ser necesario. De otra suerte, el hombre en su Acción de construcción del Universo no aportaría algo, exclusivamente suyo. Vuelve por aquí a aparecer el maniqueísmo de la metafísica univocista de Teilhard. Ignorancia de una metafísica de la participación en que *el ser y el obrar* se atribuyen analógicamente. Si el hombre procede de modo *necesario*, no tiene responsabilidad *moral* y, en consecuencia, no puede haber verdadero pecado, que es una ofensa moral. Tal lo que acaece en el Universo de Evolución de Teilhard. Existe en él cierto mal, derivado de la inercia y pasividad de la materia que se resiste, estadísticamente, a la unificación. Pero es un mal físico de carácter necesario.

El misterio cristiano de la Encarnación y Redención

Al alterar la noción de pecado y reducirla a una falla puramente mecánica de un proceso evolutivo, Teilhard resta importancia al pecado original en el conjunto del Cosmos y de la Humanidad presente. En consecuencia, la Encarnación del Verbo no se habría efectuado en vistas de la Redención del género humano, para compensar condignamente la culpa que había introducido Adán. Tanto la Encarnación como la Redención sería una especie de *acabamiento* del mismo Cosmos, exigido por el proceso evolutivo. Y así lazos orgánicos atan la Encarnación y la Redención con la Creación sin que aparezca el papel que desempeña el pecado original. Escribe Teilhard: “Creación, Encarnación, Redención, al marcar cada uno un grado más en la gratitud de la operación divina, ¿no son tres actos indisolublemente ligados en la aparición del ser participado?”⁴² Y Teilhard acentúa este carácter necesario y natural de los misterios cristianos y escribe: “Así es como, paso a paso, una serie de nociones durante mucho tiempo consideradas independientes, llegan a ligarse orgánicamente entre sí ante nuestros ojos... Nada de Creación sin inmersión encarnadora. Nada de Encarnación sin compensación Redentora. En una metafísica de la Unión, los tres misterios fundamentales del Cristianismo no aparecen ya sino como tres caras de un mismo misterio de misterios, el de la Pleromización. Y, al mismo tiempo, es una Cristología renovada lo que se descubre como eje, no ya solamente histórico o jurídico, sino estructural de toda la teología.”

Es inconcebible cómo Teilhard haya podido enunciar errores tan groseros. La idea de la Evolución biológica, extrapolada al orden sobrenatural, naturaliza y pervierte los grandes misterios cristianos.

⁴² *Ibíd.*, pág. 89

Por aquí aparece con claridad cómo debajo de la pretendida *cosmovisión de los fenómenos* hay en Teilhard una metafísica y una teología enteramente antinatural y anticristiana. Concibe el Cosmos, como resultado necesario de un proceso de unificación, también necesario, que arranca de las primitivas partículas cósmicas y termina en el Pleroma del Cuerpo Místico, el cual no hace sino completar el Ser absoluto de Dios. Dios y el Cosmos se unifican en un todo orgánico y biológico. ¿Panteísmo, Confusión, Disparate? Llámelo el lector como quiera. Es un pensamiento que se dice cristiano y que no puede ser tomado en serio.

Un Cristo evolutivo

La necesidad natural, con que se desenvuelve el proceso evolutivo del Cosmos, invade el misterio cristiano que no es sino un *phylum* en esta Evolución. Cristo, que se identifica con el Punto Omega, se hace solidario de la suerte necesaria e inevitable que afecta a este punto de convergencia de la Noosfera. Teilhard ha llegado a escribir: “Cristo, no sería el único Motor, la única salida del Universo, si el Universo pudiera, de una forma cualquiera, agruparse, incluso en un grado inferior, fuera de él. Cristo, más aún, se encontraría aparentemente en la incapacidad física de centrar sobre sí mismo, sobrenaturalmente, al Universo, si éste no hubiera ofrecido a la Encarnación, un punto privilegiado donde todas las filas cósmicas, por estructura natural, tienden a reunirse. Es, pues, hacia Cristo, de hecho, hacia donde se vuelven nuestros ojos, cuando, en cualquier grado de aproximación, miramos adelante hacia un Polo superior de humanización y de personalización.

Cristo, hic et nunc, ocupa para nosotros, en posición y en función, el puesto del Punto Omega.”

43

Y como el Punto Omega esté exigido en el sistema de Teilhard *de modo natural y necesario* por todo el proceso evolutivo que arranca de las partículas pulverizadas del Cosmos más primitivo; el lugar y el tiempo de la Encarnación del Verbo también estarían exigidos *de modo natural y necesario*. Razones cósmicas determinarían el lugar y el tiempo de la Encarnación. ¿Dónde queda la *gratuidad sobrenatural* de este misterio fundamental del cristianismo? Teilhard acentúa en otro lugar esta dependencia cósmica de Cristo. Así escribe: “De este modo se define ante nosotros, un Centro cósmico universal donde todo desemboca, donde todo se explica, donde todo se conoce, donde todo se domina. Pues bien, es en este polo físico de la universal evolución donde es necesario, en mi opinión, situarse y reconocer la plenitud de Cristo. Pues en ninguna otra especie de Cosmos y en ningún otro lugar, ningún ser, por divino que fuera, podría ejercer la función de universal consolidación y de universal animación que el dogma cristiano reconoce en Jesús. Dicho

⁴³ *Super humanité*: citado por CLAUDE TRESMONTANT, pág. 63.

de otra forma, Cristo tiene necesidad de encontrar una Cima en el mundo para su consumación como tuvo necesidad de encontrar una mujer para su concepción.”⁴⁴

No vamos a detenernos a señalar cómo estas afirmaciones categóricas y absolutas de Teilhard rebajan o simplemente niegan la gratuidad estrictamente sobrenatural de la Unión hipostática. Este misterio altísimo, que Dios decretó en su sapientísimo y libérrimo beneplácito, está por encima de toda exigencia de la creatura. Dios pudo tener en cuenta razones de conveniencia, tanto para el hecho mismo de la Encarnación como para las diversas circunstancias que la han acompañado, pero aún en este caso, estas conveniencias y su grado, se han de medir, en atención al mismo beneplácito sobrenatural del libre Querer de Dios. El divino decreto, por el cual Dios predestinó a Cristo y, en vista de Cristo, a María, su Madre, no puede de ninguna manera estar condicionado por el torrente de la Evolución Universal. El cristianismo no es una cosmogonía, aunque el cosmos deba servir a Cristo. Porque ha de servirle, según el modo secreto y escondido, que Dios ha dispuesto en sus inescrutables designios y que sólo podemos conocer si Dios se digna revelárnoslo. Aunque, por hipótesis, mañana la ciencia extendiera el concepto de evolución a toda la realidad cósmica, la consideración teológica continuará imperturbable, determinándose únicamente por la invariable Palabra divina que se refiere a misterios que rebasan infinitamente cualquier acondicionamiento cósmico.

La Iglesia y la gratitud sobrenatural de la Predestinación

En este sistema, en que se alteran nociones sobrenaturales tan fundamentales como Cristo, Encarnación, Pecado, Redención, también tiene que adulterarse la noción de Iglesia, predestinación y de vida cristiana. En el pensamiento de la Iglesia, la intervención de Dios en el mundo y en la historia es un hecho *singular y trascendente* que depende únicamente de un decreto inescrutable del Divino Querer. Ningún condicionamiento cósmico o biológico determina la altísima voluntad divina. Dios permitió el pecado del hombre para intervenir sobrenaturalmente con la encarnación del Verbo en la historia humana. Y envió a su Hijo, que se encarnó, tomó sobre sí el pecado de la humanidad y le redimió. El misterio cristiano nace de un Beneplácito divino que no reposa de ninguna manera sobre ningún fundamento biológico evolutivo.

La Iglesia que nace del costado de Cristo muriendo en la cruz, también sobrepasa infinitamente todo estadio de la Evolución. Hacerla solidaria de la Noosfera y de la Planetización que se cumple en un proceso evolutivo ineluctable es sumergirla en la corriente cósmica y biológica que arrastraría todo lo creado. La Iglesia estaría como exigida y postulada por el proceso evolutivo. Su carácter sobrenatural y gratuito sufriría un grave detrimento.

⁴⁴ *Comment je crois*, pág. 42-43 y nota.

La misma cuestión se plantea con respecto al problema de la predestinación. Al leer las páginas que Teilhard consagra a la divinización del mundo se recoge demasiado la impresión de que los hombres —y a través de los hombres los mismos seres materiales— entran en la Encarnación por su movimiento propio, espontáneo y natural: hay allí ascensión y no asunción en una realidad que los sobrepasa. En ninguna parte encontramos la mención de este llamado divino electivo, de esta iniciativa de la gracia que hace de la salvación un fenómeno eminentemente sobrenatural y la coloca por encima de todas las fuerzas humanas. San Pablo sobre todo afirma taxativamente que Dios predestina —gratuitamente o en previsión de sus méritos, poco importa aquí— a un cierto número de hombres a llegar a ser conformes a la imagen de su Hijo⁴⁵.

La vida cristiana

No es posible tocar realidades tan vivas, que afectan al dinamismo del hombre real como las mencionadas, sin adular también elementos esenciales de la vida cristiana. Hemos visto cómo el pecado no entra en el sistema de Teilhard como una ruptura del orden natural primitivo creado por Dios. Es más bien un *residuo*, un *desperdicio* del proceso evolutivo. En consecuencia, tampoco la gracia que viene a sanar lo que estaba herido y a levantar sobrenaturalmente lo que estaba caído tiene cabida connatural en su sistema. Toda acción que desarrolla Dios en las creaturas y que explica Teilhard en su *Milieu Divin* es por presencia de *ser* y no precisamente de *gracia* como lo exige específicamente el cristianismo. No rebasa el plano filosófico. No llega entonces a fundar el orden propiamente de la vida cristiana.

Hay en consecuencia en Teilhard un biologismo y un naturalismo que pervierte los conceptos fundamentales que constituyen la base de la Vida Cristiana. El concepto de Fe y Adoración sufren una peligrosa deformación y toda esta nueva concepción del Universo que ha elaborado sobre la base de la Evolución le lleva a crear una nueva Teología y una nueva religión que se acomodaría a la sensibilidad del hombre en esta fase de la Planetización en que había entrado la Noosfera.

En el libro *L'Avenir de l'homme* Teilhard, expone largamente (339-349) las razones que, a su juicio, apartan al hombre moderno de la Fe Cristiana. En síntesis, podemos resumir su pensamiento diciendo que para Teilhard la crisis obedece al divorcio existente entre la Fe cristiana y la Fe en el mundo. Habría que conjugar por tanto ambas Fe, la Fe en Cristo y la Fe en el mundo. Se debería proponer la Fe en un “Cristo, percibido no ya sólo como Salvador de las almas individuales, sino (justamente porque es redentor en el sentido pleno), como Motor último de la Antropogénesis. Y

⁴⁵ LOUIS GOGNET, *Le Père Teilhard de Chardin et la pensée contemporaine*, pág. 143.

entonces las más puras y profundas aspiraciones del cristianismo, impulsado por la Fe en Cristo y las del comunista, impulsado por la Fe en el mundo se conjugarían admirablemente en este Cristo, Centro del cristianismo y del mundo.”

El análisis de la cuestión que plantea Teilhard exigiría prolijas distinciones y desarrollos. Remitimos al reciente estudio de Daniélou⁴⁶ en que examina la incompatibilidad de la mentalidad moderna y la Fe cristiana y en que señala cómo ésta se debe al doble carácter que ha tomado la mentalidad moderna. La primera de *no admitir como válidas más que las ciencias de la materia* y la segunda *que hace que el hombre contemporáneo esté vuelto hacia la acción, hacia la eficiencia*. Ahora bien, la vida religiosa (estando) dirigida hacia el mundo de Dios aparecerá como sustrayendo a la ciudad del hombre las energías de la que tiene necesidad.

¿No será ingenua la pretensión de Teilhard de pretender conjugar posiciones que no son conjugables sin previas y sustanciales rectificaciones? En el caso particular de la conjugación cristianismo y comunismo su pretensión implica un desconocimiento del ateísmo como nota esencial e inseparable del comunismo actual.

Teilhard pervierte también el concepto de adoración. “Los cristianos, dice, a consecuencia de un cambio inherente a la masa humana, de que forman parte, no pueden adorar ya como se lo hacía en otro tiempo (antes de de la aparición del Espacio y del Tiempo)⁴⁷. El mundo no se arrodillará de aquí en adelante sino delante del Centro Orgánico de su Evolución⁴⁸. Amar a Dios en y por el Universo en evolución... neomística actualmente viviente adonde tienden irresistiblemente a combinarse, en toda conciencia moderna, bajo el signo cristiano, las dos atracciones fundamentales que hasta aquí separaban tan dolorosamente entre, el cielo y la tierra, entre el Teo y el anthropocentrismo, la potencia de adorar humana⁴⁹. Oh mi Dios, yo os adoro si Vos sois, o si Vos estáis en tren de devenir, lo que Vos me habéis hecho devenir a mí mismo⁵⁰. ... de las profundidades del porvenir cósmico como de las alturas del cielo, es todavía Dios, es siempre el mismo Dios, que me llamaba. Un Dios del Adelante repentinamente aparecido transversalmente al Dios tradicional de lo Alto... de tal manera que de aquí en adelante, a menos de sobreponer las dos imágenes en una sola no sabríamos ya plenamente adorar.”⁵¹

Por aquí aparece más claramente cómo Teilhard mezcla su Fe cristiana con elementos imaginativos que considera adquisiciones científicas y conclusiones de una nueva metafísica. La evolución que había comenzado en él por ser una verdad biológica acaba por ser una verdad

⁴⁶ *Le chrétien et le monde moderne*, Tournai, 1959.

⁴⁷ *Quelques réflexions sur la conversion du monde*, citado por GUERARD DES LAURIERS, pág 240.

⁴⁸ *Le phénomène spirituel*, *Ibid.*

⁴⁹ *Christianisme et évolution*, *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*, pág. 241, al pie.

metafísica. Sabido es que las verdades del plano metafísico adquieren validez absoluta e inmutable como fundadas en la misma inteligibilidad del ser. Al reformar la metafísica, Teilhard debía pretender reformar también la teología, ya que la inteligibilidad del ser proporciona luz para entender los divinos misterios. Quería crear entonces una teología nueva y una vida cristiana nueva mezclando la teología y la vida cristiana tradicional con el esquema imaginativo de la Evolución Universal que había hecho presa de su mente. De aquí que un acto tan esencial de la fe y de la vida cristiana, como el de la adoración, sea adulterado y emponzoñado con elementos espúreos que le dan visos de blasfemos.

Conclusión

Nada importante nos queda por añadir a lo ya dicho. Lamentamos tener que formular juicio tan severo para un sistema cuyo autor es un alma buena y generosa. Pero juzgamos al sistema, no al autor.

Teilhard biólogo eminente ha tomado como profesión primera de su vida la de la Fe en la Evolución. *Creo en la Evolución*. Y desde esta óptica biológica evolutiva ha pretendido divisar todo el panorama del Cosmos y de Dios, de la Naturaleza y de la Gracia, de las cosas de la tierra y del Cielo. Y ha inventado un sistema grandioso y coherente para la imaginación, en el cual todo se sostiene, todo se armoniza, todo se conjuga. Arrancando de las partículas cósmicas que se diseminaban por los espacios siderales, imagina bajo la unión unificadora de Dios, un proceso titánico de consolidación centrada de esas mismas partículas. Las partículas vivientes, conscientes, inteligentes, y crísticas se agitan en remolino arrollador, en dirección a un Centro, y engendran el Cosmos de la Cosmofera, de la Biosfera, de la Noosfera y de la Cristosfera. Un poderoso cono, un Cohete, una flecha que apunta al Punto Omega y proporciona a Dios un acatamiento y un Perfeccionamiento.

La imaginación queda satisfecha. Pero la inteligencia descubre aquí un sistema de un monismo imposible y absurdo. Como ha dicho y demostrado Guérard des Lauriers, un monismo gnoseológico, cósmico, causal y metafísico. Un monismo gnoseológico porque todo el Universo, en sus estructuras más diversas, de la partícula de átomo hasta los más altos misterios cristianos, son vistos a través de un enfoque biológico. Un monismo cósmico porque todo el Universo se construye por concentración de partículas materiales-espirituales que se van enrollando en el Espacio-tiempo. Un monismo causal porque la materia es causa eficiente, material, formal y final del proceso evolutivo, ya que ella, por su propio impulso interno, va alcanzando grados más altos de una perfección a la que se dirige como a meta que se había propuesto. En fin, un monismo metafísico porque, al omitir la analogía del ser, única que salva diferencia esencial entre el Ser por esencia y el ser participado, exige una metafísica de la Unificación, en la que la realidad consiste *en el mismo proceso unificativo* que, por vía evolutiva, va construyendo el *Gran Pleroma*, en el que Dios y la criatura se hacen un todo.

¿Panteísmo, confusión? Preferimos pensar que se trata de una grandiosa fantasía. Grandiosa fantasía que si se toma en serio —y en serio puede tomarla el hombre moderno, destituido de una recta metafísica— resultaría una peligrosa gnosis teosófica.